



**EL LENGUAJE, LA
VOZ Y EL OÍDO.
ESTUDIO EN TORNO A
LAS INTERPRETACIONES
DEL FUNDAMENTO
EN LA FILOSOFÍA
HERMENÉUTICA DE
HANS-GEORG GADAMER**

Francisco Díez Fischer

**EL LENGUAJE, LA VOZ Y EL OÍDO.
ESTUDIO EN TORNO A LAS INTERPRETACIONES
DEL FUNDAMENTO EN LA FILOSOFÍA
HERMENÉUTICA DE HANS-GEORG GADAMER**

Resumen: Según la hermenéutica filosófica nuestra pertenencia a la historia y al lenguaje determina paradójicamente nuestra indisponibilidad sobre ellos en tanto les pertenecemos más de lo que ellos nos pertenecen. A partir de este principio, la famosa expresión de Gadamer "El ser que puede ser comprendido es lenguaje" ha generado las más diversas interpretaciones en torno a la estructura ontológica que sostiene su propuesta hermenéutica. Comprender la productividad de esta máxima significa enfrentar el conflicto que tensiona el suelo que nos sostiene entre el lenguaje del entender y el lenguaje de las cosas, y proyectar la resultante sobre la estructura del ser histórico.

Palabras Claves: Hermenéutica, lenguaje, historia, ontología.

**THE LANGUAGE, THE VOICE AND THE EARING.
STUDIES ON THE INTERPRETATIONS OF
FOUNDATION IN HANS-GEORG GADAMER
PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS**

Abstract: According to philosophical hermeneutics our belonging to history and language determines our paradoxical unavailability over them as we belong to them more than they belong to us. Based on this principle, Gadamer's famous expression the "To be that can be understood is language" has generated the most diverse interpretations about the ontological structure that supports the hermeneutical proposal. To understand the productivity of this maxim means confronting the conflict that stresses the land that sustains us between language of understanding and language of things, and to project the resulting on the structure in the historical to be.

Key words: Hermeneutics, language, history, ontology.

Francisco Díez Fischer: Universidad Católica Argentina, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica Argentina, Técnico Universitario en Periodismo por la Universidad Católica Argentina.

Correo Electrónico: franciscodiezfischer@gmail.com

EL LENGUAJE, LA VOZ Y EL OÍDO. ESTUDIO EN TORNO A LAS INTERPRETACIONES DEL FUNDAMENTO EN LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DE HANS-GEORG GADAMER

INTRODUCCIÓN

En torno al exitoso eslogan de *Verdad y Método* "El ser que puede ser comprendido es lenguaje" (Gadamer, GW 1, 478) se han generado fuertes debates sobre cuáles son, en verdad, los fundamentos de la propuesta hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. La potencialidad interpretativa de la frase ha dado lugar a lecturas de corte relativista, pero también otras tantas de carga metafísica radicalmente opuesta. Si atendemos a su recepción histórica encontramos dos impulsos predominantes que se ubican en extremos opuestos: el primero elaborado por Richard Rorty y Gianni Vattimo a fines de la década del '90, y el segundo desarrollado por Jean Grondin en estudios recientes (2001-2004). La primera parte de este trabajo estará dedicada a exponer dichas interpretaciones con el objetivo de volver con un horizonte más amplio sobre la tercera sección y final de *Verdad y Método* donde se enuncia la famosa sentencia. La estructura intencional de esta obra deja al descubierto que los análisis de los distintos modos de experiencia hermenéutica (estética, histórica y lingüística) que la conforman, constituyen cada uno un capítulo preparatorio del siguiente. De manera que su hilo conductor se sostiene sólo si existe cierta correspondencia estructural entre el ser del arte, de la historia y del lenguaje. Sobre esta correlación de experiencias, se funda la validez de la parte final de nuestro trabajo. A partir de la resultante de la tensión metafísica contenida en el eslogan hermenéutico, daremos un salto hacia atrás desde la tercera hacia la segunda parte de *Verdad y Método* para realizar un análisis retrospectivo del ser histórico junto a una inusual función hermenéutica del oído.

1. EN LA TIERRA DESCONOCIDA DEL LENGUAJE

Las lecturas que Rorty y Vattimo hacen de la famosa frase "El ser que puede ser comprendido es lenguaje", abren amplitudes bien diferentes sobre la pretensión de Gadamer de convertir a la hermenéutica en filosofía. Para Rorty, a quien se le

puede llamar con ciertas reservas el Gadamer americano, la sentencia representa la solución a la discusión actual de la filosofía analítica, ya que logra difuminar los límites entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu. La frase "contiene toda la verdad del nominalismo y, a la vez, toda la verdad del idealismo" (Rorty, 2003, 45). Por un lado, constituye el mejor compendio del nominalismo en tanto que la universalidad lingüística propuesta por Gadamer no sólo alcanza a las ciencias del espíritu sino también a las ciencias de la naturaleza. Toda vez que comprendemos algo, incluso cuando estas ciencias captan el mundo físico, lo hacemos siempre con ayuda de una descripción, de modo que no hay posibilidad de salir de nuestro lenguaje descriptivo y llegar hasta el objeto. La distinción entre *para nosotros* y *en sí* es sólo un resto que queda del vocabulario de la metafísica. Lo que para los metafísicos es una aproximación a la naturaleza de las cosas para los nominalistas, y según Rorty también para los hermeneutas, es una "invención de un discurso en el marco del cual se añaden nuevos predicados a las cosas que hasta entonces se definían con viejos predicados" (Rorty, 2003, 49). Por otro lado, la expresión resume toda la verdad del idealismo, en tanto "la tesis principal del idealismo dice que la verdad no se define por la coincidencia con la naturaleza interior del objeto sino por medio de la coherencia" (Rorty, 2003, 48). Si bien esta tesis no concuerda exactamente con la del nominalismo va según Rorty en la misma dirección al sustituir el concepto de naturaleza interna por el de descripción identificadora. Según su interpretación, al suplantarse la metáfora de la profundidad por la de la amplitud, el *aumento de la comprensión* que Gadamer propone no refiere a un descubrimiento de la naturaleza interna del objeto como una penetración más profunda por la que nos alejamos de la apariencia y nos acercamos a la realidad, sino a que cuanto más descripciones haya en oferta y cuanto mejor estén integradas unas con otras, tanto mejor comprenderemos el objeto que estas descripciones nos transmiten. Así la visión de una esencia real y de la verdad como correspondencia van de la mano, se sostienen y caen juntas; "el eslogan de Gadamer nos da la posibilidad de eliminar las dos visiones" (Rorty, 2003, 49).

Del lado del viejo continente, a Gianni Vattimo se le suele llamar el Gadamer italiano, con menos reservas en tanto fue su discípulo directo y traductor de *Verdad y Método*. Su lectura parece ser más exigente y audaz al sugerir intercalar una coma, de manera que la frase deba ser leída: "El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje". El original alemán dice "Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache", pero no deja de ser ambiguo ya que las reglas de puntuación alemana a diferencia del inglés y de los idiomas latinos no permiten distinguir los diversos modos de determinación que tiene una oración de relativo: 1) Como oración especificativa, restringe en un sentido esencial al sujeto al que ella se refiere como si dijéramos: La filosofía que no es sabiduría es inauténtica o 2) como oración explicativa, explicita en un sentido no esencial una cualidad del sujeto, por ejemplo: La persona, que está sentada al fondo, está durmiendo. La frase suele ser leída, incluso por el mismo Gadamer, como una oración especificativa, de manera que el ser que es lenguaje es sólo el ser que puede ser comprendido.

Pero, interponiendo la coma Vattimo se inclina hacia el sentido explicativo, así ser y lenguaje son lo mismo. No obstante, contrariamente a Rorty, Vattimo no aboga por una pura arbitrariedad. A su juicio, Gadamer no describe un estado de cosas, ni se limita a mostrar qué pasa en las ciencias del espíritu, sino que, a la luz de su propia historia efectual, parece hacer una propuesta ética en el sentido de la distinción de existencia auténtica e inauténtica propuesta por Heidegger en *Ser y tiempo*.

Lo que quería decir la resolución precursora de la muerte en Heidegger (...) lo aprendemos de modo mucho más claro en estas páginas de Gadamer. Como es sabido, en *Ser y tiempo* es la resolución propia para la muerte lo que hace posible comprender el pasado, no como *vergangen*, sino como *gewesen*, esto es, como posibilidad todavía abierta. Traducido a los términos de Gadamer, esta actitud auténtica (*eigentliche*) significa que el legado al que nos referimos para examinar nuestros prejuicios y reconocer los que son legítimos y productivos consiste en no verlo como una estructura eterna del ser metafísico, que debemos reflejar fielmente y al que debemos adecuarnos (ni menos aún como la objetividad "ahí afuera" de los "objetos"), sino como legado puramente histórico de unos mortales a otros mortales (Vattimo, 2003, 66).

Cada interpretación cambia el mundo, por eso para Vattimo el núcleo de la ontología hermenéutica es la identificación entre interpretar el mundo y transformarlo actuando históricamente, es decir, la identificación de realidad (*Wirklichkeit*) e historia efectiva (*Wirkungsgeschichte*). Así deberíamos entender el sentido moral que tiene el giro ontológico del que habla Gadamer en la última sección de *Verdad y Método*, y la verdadera indicación contenida en la máxima hermenéutica como una fluidificación de la objetividad, resultado de esta actitud ética.

Ahora cabe la pregunta ¿hasta qué punto estas dos lecturas son palabras justas para con la hermenéutica de Gadamer? La corrección y justeza parecen venir de Gadamer mismo toda vez que habla de una fusión del entender y su objeto o cuando afirma que el lenguaje determina no solamente el proceso, sino también el objeto hermenéutico. De manera que parece estar proponiendo un relativismo lingüístico en el que lo que es depende en su ser del lenguaje. Pero para dar toda la dimensión a la respuesta, es necesario escuchar también las consideraciones que Jean Grondin hace a este respecto y que van en la dirección contraria. En un trabajo titulado *Qué significa "el ser que puede ser comprendido es lenguaje"*, Grondin sigue, como hizo Vattimo, la pista de la historia efectual que anima la frase. Si elimináramos la oración subordinada y la expresión fuese sencillamente *el ser es lenguaje*, sin dudas sería un pensamiento lleno de sentido para Heidegger en tanto que solamente el hombre como esencia lingüística tiene acceso al Ser. Esta semántica heideggeriana no es totalmente extraña al dicho de Gadamer. Sin embargo, que el acento esté puesto no en el ser, sino en el ser que puede

ser comprendido, es decir, que la oración de relativo sea entendida como especificativa, no significa que el ser es lenguaje, sino que el *ser comprendido* tiene necesariamente carácter lingüístico. De lo que se trata aquí para Grondin no es tanto de "una tesis ontológica sobre el ser, o el ser en sí (...) sino [de] una tesis sobre nuestro comprender, es decir, que la comprensión humana no puede prescindir de la lingüisticidad" (Grondin, 2001, 103). ¿Se puede acaso pensar sin palabras? Más bien palabra y pensamiento acontecen al mismo tiempo. Cuando pensamos, nuestro pensar va indisociablemente unido al lenguaje. Esta interpretación coincide con la dirección argumentativa que Gadamer asume en *Verdad y Método* para dejar en evidencia la historia del olvido del lenguaje en su unidad con el pensamiento y mostrar la radical lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo. Sin embargo, aún no queda claro si esta íntima co-pertenencia de pensar y lenguaje puede *volver a las cosas mismas* que es la clave fenomenológica en el diálogo hermenéutico con las interpretaciones de Rorty y Vattimo.

2. EL LENGUAJE DE LAS COSAS: LA FUERZA ONTOGENÉTICA DE SU PALABRA

A los puntos y contrapuntos de esta confrontación exegética, se suman las observaciones que Grondin hizo algunos años más tarde en un trabajo de homenaje titulado *El legado de Gadamer*. Frente al acento que Rorty y Vattimo habían puesto sobre el lenguaje como determinante o imperativo fluidificante del ser, Grondin propuso correr el peso hacia el otro extremo de la frase como si fuese "el ser mismo el que accediera a su inteligibilidad en el lenguaje" (Grondin, 2004, 22). Ya no se trata sólo del lenguaje del entender en la fusión de horizontes entre el entender y su lenguaje, es decir, de la lingüisticidad de nuestro comprender, sino que la conocida expresión hermenéutica está aludiendo a otra fusión "quizás más discreta, pero no menos importante", la fusión del ser y del lenguaje. No hay sólo el lenguaje del entender; es decir, *nuestro* lenguaje, sino que existe un lenguaje del ser, de las cosas mismas que Gadamer llama *die Sprache der Dinge*.

Intentar develar en qué consiste este lenguaje requiere al menos dos caminos: 1) La apelación a lo dicho en expresiones lingüísticas cotidianas referidas al lenguaje y a las cosas, y 2) el análisis de la eficacia histórica de estas frases en el contexto de la filosofía. Ambos recursos fueron desplegados por Gadamer en una conferencia titulada *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*, dictada el mismo año en que se publicó *Verdad y Método*, como si hubiese querido ser una especie de apéndice aclaratorio¹. La consideración del problema comienza con la referencia a dos expresiones usuales: "Eso está en la naturaleza de las cosas" y "las cosas hablan por sí solas". Ambas fórmulas parecen aducir no necesitar de razones para dar algo por verdadero. Pero según Gadamer la cuestión está en saber ¿a qué nos estamos refiriendo, en verdad, cuando hacemos uso de ellas? Si tomamos el término *cosa*, que es común a ambas, sabemos que, en general, se especifica en contraposición

1. Conferencia pronunciada en Munich durante el VI Congreso Alemán de Filosofía (1960).

al término persona para dar a entender una preeminencia del segundo sobre el primero, en tanto la persona debe ser estimada en su propio ser, mientras que la cosa es un útil a nuestra disposición. Sin embargo, observa que cuando decimos que *algo está en la naturaleza de una cosa*, la expresión indica que lo que está ahí para nuestra utilidad posee en realidad un ser en virtud del cual puede oponer resistencia al uso incorrecto; o en sentido positivo, por su propia naturaleza nos puede imponer y exigir un determinado comportamiento (algo que se evidencia en el término alemán *Sachverhalt*²). Entonces, se invierte la usual preferencia y la cosa pone de manifiesto su carácter de resistencia con el que es preciso contar y su matiz desinteresado (opuesto al sentido utilitario más frecuente) desde el momento en que le atribuimos un comportamiento propio que exige plegarnos al suyo. Pero la historia de la filosofía deja en claro que la expresión "naturaleza de la cosa" tiene un prontuario semántico lo suficientemente polémico como para tener suficientes reservas respecto de su uso. El largo prospecto de sus contraindicaciones no pasa desapercibido a Gadamer que considera que la apelación a esta naturaleza como al en sí de la cosa está viciada del mismo presupuesto que comparte con la postura idealista a la que se opone. El supuesto consiste en contraponer la subjetividad humana al ser en sí y considerar que ella es "una voluntad que se impone sin discusión, incluso cuando el ser en sí se manifiesta como límite a la determinación por la voluntad" (Gadamer, GW 2, 70). Entonces, la propuesta pasa por analizar otra forma del lenguaje cotidiano, "el hablar de las cosas por sí mismas" que refiere a su lenguaje y nos ubica ante una referencia significativa semejante, en tanto es un hablar al que no se lo escucha lo suficiente, y pone en evidencia que, en general, no estamos dispuestos a considerar las cosas en su propio ser.

Recurriendo a la voz de la historia, Gadamer remonta el sentido de esta expresión hasta la co-pertenencia de palabra y cosa planteada en los inicios de la filosofía. La rectitud de los nombres que sostenían los griegos no era más que un último eco de aquella magia de las palabras que las entendía como la cosa misma o como su ser constitutivo. Pero también es cierto que la filosofía griega fue deshaciendo ese poder del lenguaje y dio con Platón sus primeros pasos críticos, degradando el ser de la palabra a un mero aspecto extrínseco del pensamiento y marginándolo del acceso a la realidad³. El heredero cristiano de la metafísica griega, el medievo escolástico, tampoco parece haber captado, según Gadamer, el enigma de este lenguaje de las cosas, es decir, la íntima co-pertenencia entre ser y palabra.

2.El comportamiento (*Verhalt*) de una cosa (*Sache*) "no designa algo disputado entre las partes, sino los límites que pone al libre albedrío el legislador con su ley (...) invoca un orden sustraído al arbitrio humano (...) algo que se hace valer, algo que debe respetarse»(Gadamer, GW 2, 67). Este significado jurídico lo hereda de la *causa* latina de la que a su vez deriva la palabra castellana cosa.

3.Para la crítica a Platón sobre este punto cf. Gadamer, GW1, 411ss. También conviene indicar la revaloración que Gadamer hace del pensamiento platónico a partir de su noción de belleza precisamente en el marco de la fundamentación de la universalidad filosófica de su propuesta hermenéutica. Cf. Gadamer, GW 1, 478ss..

Continuó encubriendo la lingüisticidad de la experiencia del ser al concebir que el verdadero ser de las cosas (*su en sí*) eran esencias accesibles al espíritu (*para nosotros*) de forma directa e independiente del lenguaje.

Hay que reconocer que la dificultad para entender este *hablar del ser* no es sólo a causa de una marginación y olvido histórico por parte de la metafísica. En *Verdad y Método*, la recapitulación que Gadamer hace de la historia filosófica de esta idea, cuenta con exposiciones brevemente esbozadas y encuentra al lector tan poco preparado que parece extraña su referencia conclusiva a una cierta superioridad de la metafísica clásica respecto de este problema. Cabe aclarar que cuando Gadamer habla de *metafísica clásica* alude, especialmente, a la doctrina de los trascendentales, a la metafísica de la luz y a la idea cristiana de la Encarnación de la Palabra que hace de Agustín de Hipona la extraña excepción en este camino de olvidos (Cf. Grondin, 1994, 24-39). ¿Cuáles son las ventajas de estas antiguas doctrinas para pensar el lenguaje del ser? Según Gadamer, la primera y principal es que aún no concebían el conocer como un dominar, sino como una participación en el ser y la verdad, precisamente porque entendían que en la estructura ontológica lo primario es la relación.

En la metafísica [clásica], la *pertenencia* se refiere a la relación trascendental entre el ser y la verdad, que piensa el conocimiento como un momento del ser mismo, no primariamente como un comportamiento del sujeto. Esta inclusión del conocimiento en el ser es el presupuesto del pensamiento antiguo y medieval (Gadamer, GW 1, 462).

La idea de pertenencia es el hilo conductor central del análisis de los tres tipos de experiencia hermenéutica que componen *Verdad y Método* (Cf. Ricoeur, 1986, 309). Ella indica un "estar *a priori* más allá del dualismo entre subjetividad y voluntad por un lado, y objeto y ser en sí por otro, pensándolos como la correspondencia previa de lo uno y lo otro" (Gadamer, GW 2, 68). Claro que si reactualizamos sin más esta noción e intentamos sostener la mutua copertenencia entre los dos términos también presentes en el eslogan hermenéutico, ser y comprender, nos encontramos ante la misma dificultad que Gadamer. El fundamento de la pertenencia originaria en la metafísica clásica es de carácter teológico porque el alma y la cosa se reúnen en su condición creatural, y la filosofía ya no puede utilizar hoy esta justificación. "Pero tampoco podrá cerrarse a la verdad de esa correspondencia. En este sentido, perdura la tarea de la metafísica como una tarea que no se puede resolver ya como metafísica, es decir, recurriendo a un intelecto infinito. La pregunta es si hay posibilidades finitas de dar razón de esa correspondencia" (Gadamer, GW 2, 68).

El interrogante podría despertar dudas sobre si el intento hermenéutico no consiste en lograr una restitución secular de la metafísica clásica. Nuestro autor

no parece pensar tan a espaldas de la historia. Es cierto que en *Verdad y Método* sus reflexiones sobre metafísica son esporádicas como si la labor crítica de su maestro Heidegger hubiese erigido en él algún escrúpulo que le impidiese usar el término con libertad (como muchos posheideggerianos prefiere utilizar ontología). Sin embargo, él mismo sugiere que la tarea metafísica se ha transformado en los últimos años gracias al reconocimiento de la finitud e historicidad de la existencia humana llevado a cabo también por Heidegger y del significado autónomo del lenguaje hablado que hizo desaparecer el talante antimetafísico del positivismo lógico (Wittgenstein). Hoy estos aportes parecen hacer posible la reactualización de la verdad de aquella relación originaria de pertenencia y formular un nuevo modo de su fundamentación que Gadamer cree ver elevarse en el horizonte presente del pensamiento filosófico: "Hay un camino al que apunta la filosofía cada vez con más claridad y que da testimonio de esa correspondencia. Es el camino del lenguaje" (Gadamer, GW 2, 69). Así volvemos a encontrar la pista perdida del lenguaje del ser y se renueva la cuestión sobre 'si el lenguaje no debe ser en definitiva 'lenguaje de las cosas' –si queremos pensar realmente algo- y si no es el lenguaje de las cosas el que pone de manifiesto la correspondencia originaria entre alma y ser, de tal modo que incluso una conciencia finita pueda saber algo de ella"(Gadamer, GW 2, 69). El tercer término del famoso eslogan se convierte en la posibilidad de dar razón finita de la reunión entre el ser comprendido y el ser que comprende, no en su significado reducido como *lenguaje del entender*, sino en su fusión con el ser como *lenguaje de las cosas*. De manera que la preposición *de* indica en los dos casos la determinación de la relación epistemológica y ontológica entre ser y comprender como una *previa y siempre más originaria co-pertenencia de ambos al lenguaje*.

2.1 La luminosidad ontogenética del lenguaje

Si, como sugiere Grondin, la correspondencia entre la comprensión y su objeto se funda en una fusión más originaria que la del entender y el lenguaje, la que ocurre entre el ser y la palabra, todavía queda por aclarar qué es lo que, en verdad, acontece en ella. Para esto volvamos, por un momento, sobre una de las referencias medievales a las que Gadamer hace alusión: la metafísica de la luz. Al ser de la luz le corresponde una naturaleza reflexiva, ya reconocida por el pensamiento estoico (Cf. Stoic. Vet. Fragm. II 24, 36, 9). La reflexión es un fenómeno de origen óptico: la luz al iluminar posibilita nuestra visión, le da carácter visible a las cosas y, al mismo tiempo, en esa iluminación se hace visible ella misma. La referencia a tal propiedad no es improvisada por Gadamer. El lenguaje tiene la misma cualidad reflexiva. Ya sabemos por la fusión entre lenguaje y entender que la palabra no solamente posibilita nuestro comprender sino que éste se cumple en ella. Pero ahora, al igual que la luz, la palabra es además condición de posibilidad del aparecer de la cosa y de su carácter comprensible, precisamente porque "la luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas

y comprensibles, es la luz de la palabra" (Gadamer, GW 1, 487)⁴. Y esta es la más fundamental *potencialidad lingüística*: un previo quedar abarcado todo ente por su posibilidad de venir al lenguaje y, por tanto, al mundo. En virtud de ella se establece la íntima copertenencia que acontece como fusión entre ser y lenguaje a tal punto que se vuelve imposible distinguir el ser mismo de su presencia en la palabra y separarlo de aquello que le da voz. Por ella el ser viene al lenguaje y el lenguaje se hace visible a sí mismo ya siempre como lenguaje del ser (de modo que el ser del lenguaje es ser lenguaje del ser). Sólo sería posible refutar una ontología lingüística de este tipo si pudiéramos producir un ser o una experiencia de él que no estuviera ya ella misma orientada a una inteligibilidad lingüística (Grondin, 2006, 367). Pero, lo cierto es que incluso el ser que experimento sin decir una palabra, permanece anclado en el lenguaje, en la medida en que es visto o sentido como esto o aquello.

La cualidad reflexiva de la luz del lenguaje irradia ahora de otra forma sobre la fusión del entender y la palabra, y pone de relieve un nuevo aspecto. No sólo, como ya hemos visto, su luz posibilita nuestro comprender (función epistemológica), sino que además permite "que incluso una conciencia finita pueda saber algo de ella" porque es nuestro propio ser el que también aparece y se hace comprensible gracias al lenguaje (función ontológica). De este modo el conocimiento y el aparecer de nosotros y de las cosas implica siempre la palabra; y por eso incluso cuando hablamos de nosotros mismos podemos decir con verdad que "todo ser que puede ser comprendido ya está de camino al lenguaje" (Grondin, 2006, 367). Pensamiento y ser están íntimamente unidos en la luz de la palabra, de manera que en la copertenencia de los tres sustantivos de la expresión hermenéutica: *ser* y *comprender* estarían mediados por el término *lenguaje*, y todos deberían ser tomados en su máxima extensión. Además en el tercer término queda manifiesta su reversibilidad: nos pertenece en tanto lo hablamos y con él interrogamos a las cosas, pero también, más radicalmente, pertenecemos a él y nos tiene prendidos, porque nuestro hablar está invitado a escuchar y plegarse al hablar de las cosas. Esta particular herencia de la metafísica clásica ayuda a entender el alcance de esa "solidaridad preinstrumental del ser y de la palabra" (Grondin, 2003, 234) y el fundamento de la estrecha relación que existe entre la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible que, como Gadamer reconoce, ha orientado en parte su planteamiento hermenéutico.

Tal como hasta aquí parece entenderlo nuestro autor y es la interpretación de Grondin, en el famoso eslogan se esconde la sutil referencia al lenguaje de las cosas que justamente no habla de sí (como sí lo hace *nuestro* lenguaje para el nominalismo) sino que habla "de lo que es o presumiblemente es" (Gadamer, GW 10, 329). De manera que si ahora retomáramos los análisis del comienzo, la expresión parecería reubicarse en el extremo opuesto a la interpretación hecha por Rorty de ser una síntesis acabada del nominalismo. La reflexividad de la fusión

4. La referencia coincide con el antiguo carácter medieval de la palabra como *speculum* que hace patente la cosa misma en la identidad entre lenguaje y pensamiento.

entre ser y palabra sobre la que se funda la correspondencia entre ser y comprender, es la que suprime el nominalismo, pues quiebra la relación de pertenencia previa y separa al ser que comprende del ser comprendido, convirtiendo a todo ser (a las cosas, pero, por lo tanto, también a nosotros mismos) en infinitamente dominable y disponible al poder de *nuestro* lenguaje.

2.2 Del cielo de los trascendentales a la prehistoria de la metafísica

Ahora bien, "cuando rebasamos el concepto del objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección a una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas" (Gadamer, GW 1, 465), es decir, que seguimos un comportamiento que ellas mismas nos exigen al venir a la presencia en la palabra y que está en concordancia con la copertenencia ontológica que funda el lenguaje. Pero aquí parece esconderse aún una solidaridad más profunda de la metafísica clásica para con la hermenéutica. Según Grondin, en su otra herencia, la doctrina de los trascendentales, algo parece fascinar a Gadamer. Como predicados universales los trascendentales son siempre propiedades *del ser mismo*, es decir, comunes a todo ser en absoluto (a diferencia de los predicamentales), y jamás son propiedades de una subjetividad o del conocimiento. En modo semejante, el lenguaje tampoco sería la propiedad de un sujeto (o no sería sólo eso) sino que "expresa en principio y ante todo la presencia del ser en el espíritu, mediante la luz del lenguaje que precede a todo pensamiento" (Grondin, 2006, 368). Si repasamos esta antigua doctrina, vemos que en cuanto las propiedades trascendentales convienen a todo ser considerado en sí mismo tenemos: *cosa* y *uno*; y en cuanto convienen a todo ser considerado en orden a otro debemos ver si la relación es de división o de conformidad con ese otro. Si es una relación de separación lo expresa *algo*, y si es una relación de conformidad ese otro solo puede ser, en esta doctrina, el alma en la medida en que *ella puede ser todas las cosas*. La conformidad del ser con la facultad apetitiva del alma lo expresa el transcendental *bonum* y con la facultad cognoscitiva lo expresa *verum* (Cf. Tomás de Aquino, Summa Theologica, I p., V, XVI.). Si la historia de la metafísica permitiese hoy agregar una nueva estrella al cielo de los trascendentales, el lenguaje sería una propiedad del ser en orden a otro, más precisamente en la relación de conformidad previa y originaria del ser con el alma, que se corresponde con lo que pone de manifiesto la pertenencia ontológica y la reflexividad de su luz. Tal vez habría que ver aún en qué sentido sería convertible (*convertuntur*) y si esa conversión no mostraría que en comparación con los antiguos modos relacionales de concordancia el lenguaje tiene una amplitud en la que éstos podrían quedar abarcados. Lo cierto es que hasta aquí el carácter transcendental del lenguaje se evidencia doble: (1) En el sentido medieval, como propiedad o modo del ser (2da fusión), pero también (2) en el sentido moderno, en tanto es condición de posibilidad de nuestro comprender (1era fusión) (Cf. Muñoz Sánchez, 2008, 14).

Es bien curioso que de la mano de los trascendentales metafísicos Gadamer haga su intento de superar la filosofía trascendental de los modernos fundada en la supremacía soberana del sujeto.

Pero el camino de la historia de la metafísica es largo y la hermenéutica recoge aún otra herencia más antigua que la medieval, que extiende sus raíces hasta su propia prehistoria. Una tradición cuya verdad, a los ojos de Gadamer, ya supo oír Hegel cuando eligió como párrafo final de su sistema de la ciencia filosófica un texto griego tomado de la *Metafísica* de Aristóteles. La frase dice: "Lo más digno son las estrellas". La referencia suena extraña en tanto parecería que entre todas las cosas del mundo, el hombre debería ser considerado, en verdad, lo más digno. Pero, la preferencia deja ver un nuevo sentido de racionalidad que procede de los más remotos tiempos de los griegos; a saber, que la racionalidad del ser (la gran hipótesis de la filosofía griega) es "una cualificación menos de la autoconciencia humana que del ser mismo, que es el todo y se muestra como el todo, de modo que más bien es la razón humana la que ha de verse a sí misma como una parte de aquella, en vez de cómo una autoconciencia que se opone al todo" (Gadamer, 2000, 23). Hay una correspondencia evidente con nuestro *ser en relación de pertenencia* de la metafísica clásica y con el carácter trascendental del lenguaje que se deja ver desde nuestro comprender. La antigua hipótesis reactualizada también significaría que la condición de nuestro lenguaje sigue siendo *ser parte de y estar llamado a responder al hablar de las cosas mismas* que es la formulación hermenéutica que podemos dar al lema fenomenológico⁵. Aquí se oye la prehistoria de la metafísica que al entender de Gadamer nace en Parménides y se resume en una máxima familiar al eslogan hermenéutico: "El ser no se expresa en el pensar, sino el pensar en el ser" (Gadamer, GW 6, 25).

Y esto no es arcaico en el sentido de que aquí aún no se ha pensado hasta el fin, sino en el sentido de que aquí aún se piensa inicialmente. Estos arcaísmos manifiestan en su interna copertenencia una cercanía con lo inicial, es decir, a una experiencia del ser que posibilita toda metafísica. Ella alcanza, en verdad, no solamente hasta Aristóteles y la forma escolástica de la metafísica; alcanza más bien hasta sus confines y más allá de ellos (Gadamer, GW 6, 29);

y probablemente, lo alcanza a él mismo.

2.3 El movimiento original de pertenencia: el diálogo del ser

Toda el legado de la metafísica clásica y griega nos da mayor conciencia de cuán radical podría ser el sentido del carácter lingüístico de nuestra experiencia del mundo. Sin embargo, a este respecto, todavía queda por ver cuál es la modalidad

5. Gadamer mismo considera que "la fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo" (Gadamer, GW 10, 109).

hermenéutica en que *el lenguaje dice el ser* (tanto para sí como para nosotros; si aún nos está permitido usar este vocabulario separatista, ya no tan propio de la metafísica). Al entender de Gadamer, el lenguaje no expresa las cosas como si fuese la copia de un ser en sí ya dado y fijado de antemano, como un *lógos ousías* que pudiese darlas a luz de manera perfecta erradicando toda oscuridad. *Las dice en el modo finito de aparecer del ser en relación*, es decir, que su luz acontece en un constante e interminable *diá-logos*. "No hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que ocurre como en una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo" (Gadamer, GW 1, 466)⁶. La conversación cumple en el lenguaje el movimiento ontológico primario de interconexión: dar, participar, tomar que nos impide ponernos en la situación separada de un sujeto hablante que comprende frente a un mundo de objetos mudos y dominables. Más bien, conduce a la auto-comprensión como participantes de un diálogo ontológico de tal dimensión y fuerza que en él acontecen cosas y también nosotros mismos. Es la modalidad del lenguaje que encarna el movimiento universal de esta ontología: *el ser diálogo del ser*; por eso implica siempre participación.

Entonces queda en evidencia porque el primer título de *Verdad y Método* iba a ser *Comprensión y acontecimiento*. La pertenencia originaria del ser y del entender al lenguaje, que esta conversación metafísica evidencia, determina que comprender debe ser una cuestión más de participación y de acontecimiento que de dominio. Al lenguaje de las cosas solo podemos acceder a través de su dimensión comunicativa, que es el diálogo, porque él tiene, más que cualquier otra de las formas lingüísticas, el carácter de ser un acontecer en el que se toma parte y en el que no se oculta la infinitud de todo lo que queda por decir. Por eso, la conversación del ser recoge nuestra dimensión de historicidad, o sea, "percibe nuestra esencia histórica finita" (Gadamer, GW 1, 480), porque da a luz para y con nosotros totalidades e infinitudes de sentido. Queda al descubierto el centro de esta *ontología de la pertenencia* que es el carácter especulativo del lenguaje, es decir, la infinitud de todo lo que tendría que decirse para que algo sea entendido rectamente (Cf. Reyes, 2001, 101). El diálogo permite cumplir algo dicho en correspondencia con el lenguaje de las cosas, es decir, que logre hacer escuchar conjuntamente en lo que dice todo aquello que queda por decir. Por eso, la mudez del mundo no sería una falta de su lenguaje como si padeciese una imposibilidad de conversar, es decir, de hacer aparecer comprensible, y por tanto de acompañar el acontecer de nuestra comprensión.

Si volvemos por un momento sobre la modalidad de aquella *luz del lenguaje*.

6. Parece cierto, como dice Rorty, que Gadamer suplanta la metáfora de la profundidad por la de la amplitud, pero ésta sólo se da a entender desde el *acontecer del ser y de la comprensión* que ocurre en el diálogo; acontecer inesperado e incalculable por nosotros si nos consideramos metafísicamente huérfanos, es decir, como subjetividades autónomas sin pertenencia ontológica (Cf. Esquivel, 2001-2003).

Su forma de hacer aparecer no debería entenderse como un potente reflector moderno que nos cegaría con sus excesos luminosos, buscando desterrar todo lo oscuro para poder hacer algo presente. Más bien imaginemos el modo de chispear de la llama en el fuego que para poder irradiar y brillar necesita de la oscuridad. Y pensemos si, de modo semejante, toda auténtica conversación para poder darse no necesita que el silencio tenga tanto lugar como la palabra, pues él es el que permite el *diá* del *lógos*⁷. Entonces, lo que las palabras de las cosas dicen es una desproporción de sentido para el enunciado, que es propia de la finitud del aquí y ahora de nuestras palabras, de nuestra comprensión y auto-comprensión⁸. El acontecer de este lenguaje dialógico en el que participamos todos los hablantes (cosas y hombres) exige en su infinitud el discurrir de nuestra historicidad, es decir, ligar el aquí y ahora para que contenga en sí su pasado y su futuro, haciendo de la situación una situación hermenéutica. Por eso de nuestro lado, es natural que muchas veces nos falten las palabras y descubramos que la auténtica conversación sólo puede tener lugar, no entre personas que saben, sino entre seres que engendran con otros preguntas (y que para ello necesitan también escucharse: hacer silencio).

Decir (!) que no tengo palabras para expresar una cosa es reconocer que las palabras son impotentes para expresar todo lo que debería *poder ser dicho*. [...] Por consiguiente, no puedo hablar de los límites del lenguaje más que en nombre de otra lengua, imposible quizás, pero que me permite decir que todos los discursos vigentes no alcanzan a decir "el decir" que quisiera ser dicho (Grondin, 2006, 368).

Aquí queda en evidencia por qué la ontología debe ser necesariamente hermenéutica, y también la profunda vocación metafísica de ésta⁹. Pues el lenguaje

7. Quedamos aquí en deuda respecto a cuál sea el lugar del silencio en este lenguaje. El silencio no es en nada ajeno a la tierra de la palabra. Incluso cuando estamos en los terrenos del lenguaje del ser, palabra y silencio no se excluyen, más bien se requieren mutuamente y parecen ser ambos *trascendentales*. El silencio no es sólo una forma de huída cuando ya nada se puede decir, como el decir tampoco es una incesante victoria sobre el silencio como creería un hombre demasiado locuaz. Todo lenguaje está constituido, como la música, de sonidos y de silencios, y todo ser parece tener necesidad de ambos (Cf. Rassam, 1980).

8. En este sentido, podríamos releer la sentencia de Wittgenstein referida a que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo. Hay una parte del suelo del mundo que permanece en los bordes de mi razón y mi lenguaje pero como aquello a lo que ellos pertenecen; a tal extremo que incluso en su infinitud también estoy yo mismo (Cf. Nebreda, 2004, 209-224).

9. Almorín denomina a la hermenéutica una "ontología de la pertenencia", por lo mismo que Grondin le da el nombre de "metafísica de la finitud" (Cf. Almorín, 2001, 41-63; y Grondin, 2003, 229).

es siempre lenguaje de la tierra a la que se pertenece y se cumple en la realización de un progresivo sentirse en casa en el mundo que nunca fracasa porque tiene infinitas posibilidades de decir a su alcance. Ese movimiento metafísico que acompañamos con el "constante convertirse en lenguaje de nuestra existencia" (Gadamer, GW III, 236-7). Lo expresa bien la hermenéutica con la infinitud interior en el hablar del diálogo.

La productividad de sentido que ahora parece contener el eslogan hermenéutico incluye estos nuevos trazos que se sostienen sobre esa antigua y mutua pertenencia ontológica que hoy se presenta en el modo de nuestra finitud como un diálogo interminable (movimiento lingüístico vinculante del preguntar y responder) del que nacen el ser y el comprender de las cosas y de nosotros. Bajo esta *dia-lógica*, es posible para Gadamer no sólo continuar la labor emprendida por Heidegger de superar la metafísica como onto-teología, sino también de recuperar la posibilidad de la metafísica en la forma de una ontología centrada en el interminable diálogo con las cosas y entre nosotros, a cuyo centro reconducimos el concepto de pertenencia. Nos encontramos en los albores de una posible respuesta para la pregunta formulada por Habermas en su trabajo de homenaje a Gadamer: "¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?" (Habermas, 2003, 97-107).

3. EL SER VOZ DE LA HISTORIA: SU LENGUAJE

El análisis de la experiencia lingüística hacia el que se dirige todo *Verdad y Método* y en el que Gadamer pronuncia la famosa frase hermenéutica, se encuentra prologado por las consideraciones respecto de la experiencia histórica. De modo que la dimensión metafísica que la hermenéutica adquiere con la centralidad del lenguaje sólo es posible, como hemos visto, gracias a la condición de historicidad y de pertenencia que reconduce al centro del problema durante la segunda parte de la obra. El vínculo entre historia y lenguaje ha sido tema de varios textos tardíos de Gadamer como *Histórica y lenguaje* (1987), *Historicidad y verdad* (1991). De manera que tanto la intencionalidad estructural de su obra mayor como la constante temática en sus diversos trabajos justifican, desde el lugar en que ahora nos encontramos, la posibilidad de dar un salto hacia atrás y preguntarnos qué se juega para el ser de la historia en la confrontación de las dos fusiones del lenguaje. A lo largo de sus estudios, Gadamer parece establecer la correlación en dos niveles:

A) En su horizonte semántico más usual, el vínculo entre lenguaje e historia se sostiene sobre el carácter narrativo de cualquier historia, pues "lo que caracteriza a todas nuestras historias y las convierte en tales es el hecho de que las contamos, y contamos estas innumerables historias una y otra vez" (Gadamer, GW 10, 328). La condición de posibilidad de su ser es precisamente venir al lenguaje, ser narrada. De modo que la determinación de la palabra en su fusión con el entender hace de la historia *nuestra* historia y deja en evidencia nuestra doble condición de

historicidad y lingüisticidad. Pero cuando nos preguntamos qué es lo que nos atrapa en las historias que escuchamos o contamos, aparece un segundo nivel que implica la superación de esta primera fusión lingüística.

B) El lenguaje en el que las cosas vienen al ser "se orienta hacia lo abierto, hacia el todo y hacia la amplitud del tiempo y del futuro, (...) [y] delinea el vasto horizonte del 'ahí' de mundos humanos" (Gadamer, GW 10, 329). El poder atrayente de una historia radica precisamente en esa *presentación* que acontece delineándose en la fusión de ser y lenguaje. Por eso, escuchamos a quien narra historias porque entre sus palabras y nuestra escucha llegan al mundo cosas que tienen que ver con nosotros y con las que, de alguna manera, guardamos ese juego de co-pertenencia.

Así el análisis de la experiencia histórica en la segunda parte de *Verdad y Método* puede ser releído a la luz de la significación metafísica de la máxima hermenéutica que prologa. Entender por qué el ser que puede ser comprendido es lenguaje, abre el horizonte de comprensión de la historia en tres sentidos:

1) La historia debe ser entendida no sólo como aquella historia que nos pertenece en tanto la hacemos y la narramos, sino también, por la condición reversible de pertenencia ontológica y del carácter primario de *ser en relación*, como aquella a la que pertenecemos en el modo de la tradición. "La pertenencia a tradiciones pertenece a la finitud histórica del estar ahí tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo" (Gadamer, GW 1, 266). A semejanza de la triple correspondencia de ser-lenguaje-entender, podríamos plantear la co-pertenencia entre ser-historia-comprender para referir a la fusión de la historia con el entender que pone en evidencia la historicidad que determina nuestro pensar. Pero también para indicar su fusión con el ser por la que cobra la dimensión y el sentido como historia en la que nos encontramos inmersos (creo que a Gadamer le sonaría demasiado heideggeriano el término *historia del ser o de las cosas*) pero que ciertamente se manifiesta como la tradición a la que pertenecemos. "En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella" (Gadamer, GW 1, 281). Entonces, se deja ver el actuar de su poder sobre nosotros en el modo de la eficacia histórica (*Wirkungsgeichte*) a un punto que ni siquiera imaginamos, pues llega a ser en nosotros "más ser que conciencia" (Cf. Gadamer, GW 2, 247). La fórmula, que recuerda extrañamente a Marx, indica los límites epistemológicos y ontológicos de la soberanía de la subjetividad, ya que no sólo lo que ella comprende desde el horizonte de precomprensión de sus prejuicios, sino lo que ella es, en la realidad histórica de su ser, depende menos de su conciencia que de su determinación por parte de la historia a la que pertenece¹⁰.

10. Que la conciencia de la eficacia histórica no sólo sea producto de la historia que hacemos sino también a la que pertenecemos, deja en claro qué tipo de identificación hay en nosotros entre *Wirkungsgeichte* y de *Wirklichkeit* (realidad).

2) Nuestro previo y siempre más originario ser en relación de pertenencia al lenguaje y a la historia parecen condensarse para Gadamer en la *condición inmemorial* de nuestro propio ser finito, en tanto inmemorial es lo anterior a todo pensamiento que se une consigo mismo en el constante convertirse en lenguaje de nuestra existencia. En él acontece el lenguaje de las cosas y de sus posibilidades como *la vivacidad de la voz propia de una tradición a la que pertenecemos*. La tesis fundamental de que el lenguaje determina (*bestimmt*) a la vez el proceso y el objeto de la comprensión, tal vez deba entenderse en el sentido que el verbo alemán *be-stimmen* tiene de "dar voz a"; una vocalidad que podría compartir aquel doble carácter trascendental del lenguaje. Curiosamente la palabra que en *su luz da voz* a las cosas históricas se dirige a nosotros en la vivacidad de un tono familiar que también busca ponernos en diálogo.

3) El ser voz de la historia concuerda y corresponde con el cumplimiento del lenguaje del ser en su *ser diálogo*. Ambos se manifiestan en el mutuo reconocimiento: "Nos reconocemos en lo otro, en lo otro de los hombres, en lo otro del acontecer" (Gadamer, GW 10, 329). El reconocimiento de su voz es indispensable para el diálogo. Presupone la distancia, pero simultáneamente la anula porque somos participantes de una conversación, de un juego que el lenguaje de las cosas y la historia *juegan con* nosotros. Cuando narramos y escuchamos historias colaboramos en la construcción de una comunidad basada en lo que tiene sentido para nosotros. Dirigimos nuestra comprensión dialógica hacia lo que todos tenemos en común y reconocemos en el otro mejor que en nosotros mismos.

Es cierto que las historias de las que procedemos pueden ser una condena o un contrapeso de resistencia del que quisiéramos librarnos y no el hablar vivo de la voz del pasado aún presente (dicente) al que prestamos atención para abrir las posibilidades de nuestro futuro. Precisamente, que el hombre sea un animal racional, que posea lenguaje, como dice Aristóteles, significa que "busca siempre el sentido que le permite abrir constantemente, en medio de la insensatez del acontecer y de la historia, algo parecido a horizontes de expectativa, de esperanza, de osadía y de no abyección" (Gadamer, GW 10, 325). Las resistencias del sinsentido recuerdan por qué en verdad nunca seremos dueños de la historia, del mismo modo, que nunca cerraremos el diálogo y el juego con el lenguaje al que estamos siempre invitados porque a él pertenecemos inmemorialmente.

Si tal como Vattimo proponía existe en el fondo de la propuesta hermenéutica una formulación ética, tal vez sea correspondiente con la ontología lingüística delineada y se condensa en la actitud de *theoría*, cuyo sentido más antiguo como actitud de cercanía y participación corresponde a nuestra común condición ontológica de pertenencia histórica. Lo que nuestra participación en el lenguaje de las cosas abre para nosotros en la historia es "el espacio de las posibilidades ofertadas, de las plausibilidades, que no son sólo aquellas comprendidas en el campo de lo dejado abierto con el que juega el pensamiento, sino que incluyen también las decisiones entre las cuales se desarrolla

la lucha continua por la supremacía y el aherrojamiento, es esto, el campo de juego de la historia humana" (Gadamer, GW 10, 326). En este sentido, el verdadero poder ético y ontológico de la racionalidad (no científica) es dejar una cosa incierta, sopesarla y reconsiderarla una y otra vez en sus posibilidades, aprendiendo a prestar oídos a la voz viva de las cosas y de la tradición.

4. EL OÍDO SOBRE LA VOZ HISTÓRICA

En el final del recorrido, no deja de ser curioso que, en aquella última sección de *Verdad y Método* en la que aparece por primera vez la famosa frase que nos ocupa, Gadamer haga referencia a la primacía del oír para el fenómeno hermenéutico. ¿Qué extraña relación une al oído con las fusiones del lenguaje y el ser voz de la historia? Al sentido común, una primera verdad se vuelve evidente: el oído es el sentido primordial en el que se recibe el lenguaje, se aprende su sonoridad, y también es el sentido privilegiado en la narración de historias. Quien cuenta una historia espera siempre ser escuchado y quien aprehende el lenguaje debe estar atento y prestar oídos. Sin embargo, este modo de relación, que se corresponde con el primer nivel de la fusión lingüística e histórica, queda abarcado en un estrato más amplio.

No es sólo que el que oye es de algún modo interpelado. Hay algo más, y es que el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no. No puede apartar sus oídos igual que se aparta la vista de algo mirando en otra dirección. Esta diferencia entre ver y oír es para nosotros importante porque al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír, como ya reconoce Aristóteles. No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje. Mientras ninguno de los demás sentidos participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo sino que cada uno de ellos abarca tan sólo su campo específico, el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar el *lógos* (Gadamer, GW 1, 466).

Aquí se abren al menos cuatro líneas de tarea para el oído que recogen las observaciones anteriores y que actuarán a modo de conclusión de esta metafísica de la finitud:

1) El oído es el sentido que refleja esa condición ineludible de pertenencia originaria que se manifiesta en la experiencia lingüística e histórica y se expresa en la estructura semántica familiar que tienen en alemán las palabras *hören* (oír) y *gehören* (pertenecer). Incluso la significación del término latino *od-audire* indica esa consonancia entre oír y obedecer como un oír *desde* que refiere a la tarea de llegar a comprender el carácter trascendental del ser en relación. No en vano en su conferencia de 1960 Gadamer explica la pertenencia ontológica a través de la imagen temporal del ritmo. Haciendo referencia a las consideraciones de Richard

Hönigswald escribe:

La esencia del ritmo está en un ámbito intermedio entre el ser y el alma. Y debe producirse esa correspondencia para que haya precisamente ritmo, pues ¿qué significa 'el ritmo propio de los fenómenos'? ¿no son éstos justamente lo que son al ser percibidos en forma rítmica o ritmizada? Más originaria que esa secuencia acústica, por un lado y que esa percepción ritmizante, por otro, es por tanto la correspondencia que hay entre ambas (Gadamer, GW 2, 74-75).

El ritmo lingüístico de la voz histórica que pone en evidencia esta correspondencia lo hace precisamente al oído como voz viva, sosteniendo el diálogo de una existencia en relación con su ontología natal y confirmando el por qué, en nuestra estructura biológica, el oído es el sentido que da el equilibrio y la estabilidad.

2) En la misma dirección interpretativa, el oído parece constituirse en la posibilidad de acceso al todo abierto a nosotros. Es el sentido que encarna la forma humana finita de ser partícipes de esa voz profunda que es la potencialidad ontogenética del lenguaje de las cosas, en lo que dicen y en lo que dejan por decir¹¹. Pues, no sólo se oye la palabra sino que se oye también el silencio (y haciendo silencio). Por eso, *ser oyente* es la propiedad humana que corresponde al modo trascendental del ser como lenguaje y diálogo:

El lenguaje en el que participa el oír no es sólo universal en el sentido de que en él todo puede hacerse palabra. El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente. Tal es la verdadera esencia del oír: que incluso antes de la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, la verdad de los mayores (Gadamer, GW 1, 466-7).

El oído resignifica el sentido de la pertenencia. Es perteneciente lo que es alcanzado por la interpelación de la tradición y tiene que prestar oídos a lo que llega desde ella. En la escucha, la co-pertenencia ontológica se determina aún más claramente como correspondencia en el diálogo con el lenguaje de las cosas y con la voz viva de la tradición histórica.

11. La apertura de la experiencia a nuevas experiencias es educar la capacidad de oír como propiedad incómoda para el ego, porque, como dice Nietzsche, al final siempre encuentra más de lo que ha deseado. El oído tiene el inconveniente de la sobreabundancia, de tener que reconfigurar constantemente el propio horizonte para dar cabida a toda la infinitud que suena en las cosas mismas. Por eso el término agustiniano del oído interior refiere a la posibilidad de alcanzar la idealidad de una obra al permitir "una especie de comprensión instantánea que permite ver la unidad del conjunto" (Gadamer, GW 2, 357).

3) El oír es la acción hermenéutica que abre en la conversación el espacio de juego en el que es posible la comunidad. Se convierte en el presupuesto carnal del reconocimiento, pues escucharse unos a otros es ya un mutuo *pertenecerse*. Prestar oído es estar atento con el cuerpo y sostener la tensión física que el tejido comunitario reclama para no rasgarse.

En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. Sin embargo, en último extremo esta apertura sólo se da para aquel por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenecerse unos a otros quiere decir al mismo tiempo oírse unos a otros (Gadamer, GW 1, 367).

Ser oyente permite mantener un diálogo de las posibilidades siempre abiertas, incluso de aquellas que pueden ser puestas contra mí. Recupera el poder aglutinante de la creencia en otros y en sus historias, porque muestra que son historias compartidas. De pronto, pertenecemos al mismo suelo y en la diferencia de la marca radical que nos separa, aparece la condición común.

4) La preferencia de Gadamer por el oír se funda curiosamente sobre un texto de *Metafísica* de Aristóteles en el que establece un vínculo esencial para la historia entre oír, recordar y ser prudentes:

Por naturaleza, los animales nacen dotados de sensación; pero ésta no engendra en algunos la memoria, mientras que en otros sí. Y por eso éstos son más prudentes y más aptos para aprender que los que no pueden recordar; son prudentes sin aprender los incapaces de oír los sonidos (...); aprenden, en cambio, los que, además de memoria, tienen este sentido (*Metafísica*, 980, b 23-25).

El planteo aristotélico vincula el oído con la posibilidad de recordar y con la prudencia. La participación de la memoria a través del oír despierta el poder de la narración con la intervención de palabras que nacen de la escucha de la tradición. En el pasado primordial, habita el lenguaje vivo que interpela al oyente. La intencionalidad primigenia del oído está dirigida a esa potencialidad ontogenética, que se ubica en los comienzos no cronológicos, y a esa historia que puede reactualizarse y reclama nuestra participación lúdica con el lenguaje de las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

ALBIZU, E. "La estética de Gadamer", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, núm. 22, (2002), págs. 123-154.

ALMORÍN, T. E. "Ontología y metafísica en algunos textos de Gadamer", *Intersticios*, Año 6, núm.14-15 (2001), págs. 41-63.

BEUCHOT, M. "La búsqueda de la ontología", *Intersticios*, Año 6, núm. 14-15, (2001), págs. 25-39.

ESQUIVEL, O. "Lenguaje, acontecimiento y ser: la metafísica del lenguaje de H. G. Gadamer", *Cuadernos del Sur: Filosofía*, núm.31-32, (2001-2003).

GADAMER, H.-G. *Wahrheit und Methode*, en *Gesammelte Werke I*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1990. Hay traducción española: *Verdad y Método*, tr. A. Agud y R. de Agapito. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.

—. *Wahrheit und Methode II*, en *Gesammelte Werke II*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1993. Hay traducción española: *Verdad y Método II*, tr. M. Olasagasti. Salamanca: Ed. Sígueme, 1998.

—. *Neuere Philosophie I*, en *Gesammelte Werke III*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1999. Hay traducción española: *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder, 2002.

—. *Griechische Philosophie II*, en *Gesammelte Werke VI*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1999. Hay traducción española: *Hacia la prehistoria de la metafísica*, tr. Fabián Mié. Córdoba: Alción Editora, 1992.

—. *Hermeneutik im Rückblick*, en *Gesammelte Werke X*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 1995. Hay traducción española: *El giro hermenéutico*, tr. A. Parada. Madrid: Cátedra, 1998; y KOSELLECK, R. y GADAMER, H.-G: *Historia y hermenéutica*, tr. F. Oncina. Barcelona: Paidós, 1997.

—. *Hermeneutische Entwürfe*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck), 2000. Hay traducción española: *Acotaciones hermenéuticas*, tr. A. Agud y R. de Agapito. Madrid: Ed. Trotta, 2002.

GRONDIN, J. *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

—. "Was heisst 'Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache'?", en *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, págs. 100-105.

—. *Introducción a Gadamer*, Barcelona: Herder, 2003.

—. "El legado de Gadamer", en *El Legado de Gadamer*. Granada: Ed. Universidad de Granada, 2004, págs. 13-23.

—. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder, 2006.

HABERMAS, J. "¿Cómo es posible la metafísica después del historicismo?", en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Ed. Síntesis, 2003, págs. 97-107.

MUÑOZ SÁNCHEZ, M. T. "El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Una mirada a Gadamer desde Rorty", *Contrastes*, XIII (2008), págs.7-18.

NEBRADA, J. J. "El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje", en *El Legado de Gadamer*, Granada: Ed. Universidad de Granada, 2004, págs. 209-224.

RASSAM, J. *Le silence comme introduction a la metaphysique*. Toulouse: Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail, 1980.

REYES, J. A. "La estructura especulativa del lenguaje en la hermenéutica de Gadamer", *Intersticios*, México: Esc. de Filosofía Univ. Intercontinental, Año 6, núm. 14-15 (2001), págs. 101-124.

RORTY, R. "El ser que puede ser comprendido es lenguaje", en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Madrid: Ed. Síntesis, 2003, págs. 41-58.

VATTIMO, G. "Comprender el mundo-transformar el mundo", en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Ed. Síntesis, 2003, págs. 59-69.